

EL MONACATO BUDISTA

No ha pasado a la historia. Todavía quedan naciones en el Asia, donde el Budismo mantiene una profunda vida monástica. Por otra parte, la historia —literaria, artística, religiosa y aun política— de casi todos los países asiáticos, está vinculada a la vida de los monjes budistas. La Tailandia de hoy, según las estadísticas del 1960, en una población de 24 millones, cuenta con 249.555 monjes¹. En Ceilán, de los cinco millones y medio de personas que profesan el budismo, más de 25 mil pertenecen a los círculos monacales: 10.482 novicios, y 14.425 monjes ya formados². En el Tibet, los monjes integran muchas de las Universidades; la de Hbras-spuñ cuenta con más de 7.700 monjes, el monasterio de Se-ra comprende tres colegios universitarios con 5.500 monjes, etc.³. La misma vitalidad se puede encontrar en otros rincones del Asia.

En nuestro estudio, prescindiendo de límites geográficos y aun temporales, presentaremos una síntesis del monacato budista. Sus instituciones, ideas y prácticas, mantienen una línea que une el presente con el pasado, y a los hombres de diversas culturas. Las fuentes para el estudio del primitivo monacato se conservan en los textos del canon pāli pertenecientes al *Vinaya-piṭaka*⁴. La lectura

N. B. Como las fuentes budistas que usamos en nuestro estudio (véase nota 4), pertenecen al canon Pāli, en la transcripción de los términos originales preferimos el Pāli al sánscrito. (Por razones tipográficas prescindimos de la puntuación sub-consonante).

¹ K. E. WELLS, *Thai Buddhism, its rites and activities*, Bangkok 1960, p. 1.

² Datos tomados de V. PERNIOLA, *Buddhism in Modern Ceylon*, "Studia Missionaria" 12 (1962) p. 76. El monacato del Ceilán por haber permanecido aislado con características pre-mahayanas, ofrece datos interesantes. Cfr. las obras de A. BAREAU en la Bibliografía al final de nuestro estudio.

³ D. DELANNOY, *La vie monastique au Tibet*, en "Présence du Bouddhisme" (= "France-Asie", 16-1959-), p. 773; el monacato del Tibet ha integrado en la corriente del Vinaya pāli, los valores de los monjes *saṃnyāsi*, y la ideología brahmánica de los *Upaniṣad*.

⁴ De las tres grandes divisiones del canon Pāli o *Tipiṭaka* (=tres cestos o colecciones"), el *Vinaya-piṭaka* (= "Colección de la Disciplina") contiene el material relacionado con la disciplina monástica; consta de cinco volúmenes: *Bhikkhu-Vibhaṅga*, *Bhikkhuni-Vibhaṅga*, *Mahā-Vagga*, *Culla-Vagga*, *Parivāra-Pāṭha*, editados por H. OLDENBERG: *The Vinaya Piṭakam*, 5 vols., (P. T. S.) London 1879-83; hemos tenido delante esta edición, y la seguimos en las citas, indicando con números romanos la sección, y con los árabes el capítulo y el párrafo. La for-

de estos textos y una atención a la historia posterior, constituyen las bases de nuestras reflexiones.

En la India primitiva, nos consta con certeza de la época contemporánea al histórico Buda, vivían errantes, sin formar comunidad, algunos monjes mendicantes como los famosos *Paribbājaka*⁵. Característico de estos monjes era la soledad, y como actividad esencial pedir limosna. Se les llama también *bhikkhu* (sanc. *bhikṣu*), nombre que perdurará en la tradición budista. Con un estilo de vida parecido encontramos en aquella época a los *saṃnayāsi* brahmánicos. Todos los años, la época de las lluvias con su dureza implacable obliga a estos solitarios a reunirse y vivir juntos. Es un detalle interesante por su evolución posterior. En estos primeros ascetas se va señalando cada vez más la tendencia hacia la vida en comunidad bajo la presencia de un guía. De estos primeros tiempos es la palabra *saṭṭhā*, que designa al que preside; aun no se habla de autoridad, y el que preside es un anciano o simple maestro que dirige con su doctrina a los monjes reunidos. Algunos de estos maestros han pasado a la historia como hombres célebres por sus ideas, baste recordar a Sañjaya que cuenta entre sus dirigidos a dos hombres que pronto pasan a ser discípulos de un nuevo maestro llamado Sakyamuni, que para estos días ya ha alcanzado la iluminación y es Buda⁶.

Acabamos de ver a Buda rodeado de discípulos, ¿llegaron a formar una auténtica comunidad? En los primeros años del Budismo, la vida cenobítica es desconocida; son más bien eremitas. Se-

mación definitiva de estos textos hay que colocarla hacia el s. iv a. C., aunque las ideas y prácticas entroncan con tradiciones más primitivas, cfr. OLDENBERG, en la Introducción a la edición citada, pp. XXXVIII ss. Sobre las primeras redacciones del Vinaya, influjos, etc. E. FRAUWALLNER, *The earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956. Entre las traducciones actuales, véase la inglesa de I. B. HORNER, *The Book of Discipline*, 4 vols., London 1949-62.

De la segunda división del canon, llamada *Sutta-piṭaka* ("colección de *sutta* o discursos"), citaremos frecuentemente el *Dhammapada* ("huellas de la ley"), y el *Sutta-Nipāta* ("discursos en secciones"), editados también por la "Pali Text Society", London 1914 y 1913 respectivamente; ambas ediciones, además de las secciones y capítulos, presentan una división en versículos, que citaremos. Existen diversas traducciones en lenguas modernas, como las italianas publicadas por la casa P. Boringhieri, Torino 1961, y 1962; las primeras que se publicaron en inglés forman parte de los "Sacred Books of the East", Oxford, 1881.

⁵ Al origen del monacato dedica N. DUTI el cap. II de su obra *Early Monastic Buddhism*, nueva ed., London 1960. E. LAMOTTE en su *Histoire du Bouddhisme Indien*, vol. I, Louvain 1958, p. 58 ofrece una lista de las diferentes clases de monjes que pululaban en la India del s. vi a. C.; de éstos, los *Ājīvikas* le disputerán al Budismo, por algún tiempo, la popularidad con sus teorías extravagantes, cfr. A. L. BASHAM, *History and Doctrines of the Ājīvika*, London 1951.

⁶ La historia está narrada en el *Mahā-Vagga*, I, 23; uno de los discípulos era Sāriputta representante desde ahora de la tendencia más antropocéntrica y autosoteriológica del budismo, siempre en oposición a la corriente más religiosa que inicia Ananda, otro discípulo de Buda.

gún la doctrina más primitiva, cada hombre ha de encontrar y realizar su propio camino⁷. La vida asocial, en la soledad, es preferida. No es sino consecuencia de la ideología más auténtica del budismo Theravāda: el hombre hace su propia historia, que la ley del *kamma* se encarga de remunerar infaliblemente, y es el mismo hombre quien se salva de esta férrea ley. La liberación (*mutti*) es obra personal, fruto de una auto-disciplina manifestada en la moralidad (*sīla*), y en la meditación (*samādhi*) o disciplina mental, que abre el camino a la sabiduría (*prañña*), luz debeladora de toda ignorancia, y por lo tanto de todo cambio, apego y pecado. Estos tres términos definen la auténtica disciplina budista (*tissikhā*). En esta concepción, el monasterio lo más que puede suponer para un budista es la ocasión de trabajar más fácilmente por alcanzar la iluminación y la extinción de todos los deseos y apegos. Sobre estas ideas, ahora apuntadas, volveremos al hablar de la función del maestro, y del sentido de la fuga del mundo.

Con todo, durante la vida de Buda, algunos grupos de sus discípulos comenzaron a reunirse organizando los primeros tentativos de vida comunitaria; nunca perdían estas comunidades el sabor eremítico. Este hecho se revela en el vocabulario técnico del primitivo budismo; se habla de los *āvāsa* o colonias de monjes, a los que se llama *bhikkhu*, término que ya conocemos; estas colonias están integradas por varios edificios de forma rectangular (*vihāra*), que contenían una serie de celdas particulares (*parivena*), con una ventana, una estera y un cojín⁸, más una gran sala para las ceremonias en común. Esta composición arquitectónica se solía levantar en un parque frondoso (*ārāma*), donación casi siempre de un fiel budista; una cerca rodea este paraje, que suele poseer una fuente de agua junto a la puerta de ingreso⁹. Son los primeros elementos que más tarde alcanzarán un significado especial. La palabra *sangha* (orden, comunidad), parece que se aplica ya a estas comunidades antiguas, y desde ahora será el término consagrado

⁷ Estas ideas se repiten constantes en los textos del Budismo, por ejemplo en el *Mahā-Vagga*, I, 11 (el capítulo es breve, pues sólo tiene dos números); véase el texto que explicamos en la nota 33. Una síntesis bien hecha en Walpola RAHULA, *L'Enseignement fondamental du Bouddhisme*, "Présence du Bouddhisme", o. c., pp. 261-272.

⁸ *Mahā-Vagga*, I, 25, 15-16; *Culla Vagga*, VI, 2 ss.; en este último libro se cuenta que un monje pintó en el *vihāra* algunas figuras de hombres y mujeres; Buda le reprendió, y sólo permitió pintar flores, *Culla-Vagga*, IX, 4. Al principio, *vihāra* significaba templo y celda, véase LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme Indien*, o. c., p. 348, sobre la arquitectura primitiva, p. 556.

⁹ *Mahā-Vagga*, VI, 23, 1; III, 5, 6, ss.; *Culla-Vagga*, V, 17, 1. Más tarde se formó en Ceilán una secta, los *Arannavasi*, o monjes "del parque frondoso", que se contraponen a los *Gamavasi* o monjes de la ciudad; hacia el s. XIII penetraron en Tailandia, WELLS, *Thai Buddhism*, o. c., pp. 185, 264.

para designar el monaquismo budista¹⁰. El estilo de vida de estos primeros monjes era similar al de los ascetas contemporáneos; forman como una secta cualificada, con su propia doctrina, dentro de los grupos de los Paribbājaka; todos los días dedican varias horas a pedir limosna.

Algunos relatos de las escrituras budistas, proporcionan datos para reconstruir los primeros pasos dentro de la vida monacal. Una página del *Culla-Vagga*, con un estilo puramente oriental, transmite el discurso de Buda permitiendo a los monjes vivir en casas. En el contexto encontramos detalles sobre el género de vida de los monjes,

Quando vivía Buda, el Bienaventurado, en Rājāhaga bajo un techo de bambú, en la región de Kalandakanivāpa, no había aun concedido a los monjes permiso para usar casas estables. Y los monjes que le seguían, habitaban donde podían: en la selva, al pie de los árboles, en las colinas, en los montes, en las cuevas, en los cementerios, en sitios abiertos, en chozas. Por la mañana, tenían que volver de donde habían descansado: de la selva, del pie de los árboles, de las colinas, de los montes, de las cuevas, de los cementerios, de los sitios abiertos, de las chozas, llamando la atención de todos con sus idas y venidas, con su forma de mirar, de recoger los brazos, con la modestia y el perfecto comportamiento. Entonces un hombre rico de Rājāgaha vino temprano al parque, y vio estos monjes que volvían por la mañana de la selva, del pie de los árboles, de las colinas, de los montes, de las cuevas, de los cementerios, de los sitios abiertos, de las chozas, llamando la atención de todos con sus idas y venidas, con su forma de mirar, de recoger los brazos, con la modestia y el perfecto comportamiento. Entonces dijo el rico, “Reverendos, ¿no podría edificarles unas celdas donde pudiesen habitar?”, —“Oh rico, el Bienaventurado no nos ha dado permiso para usar celdas”, —“En este caso, pedid permiso”. El Bienaventurado respondió, “Oh monjes, os permito usar para vuestro descanso cinco clases de moradas diferentes: celdas, celdas de Bengol, edificios, casas cubiertas y chozas”¹¹.

Por lo que se deduce del texto, estas “moradas” no eran para vivir establemente formando una comunidad, sino sitios de descanso con sabor eremítico. Pero es un paso hacia la vida comunitaria. Otra redacción que nos conserva el *Mahā-Vagga*¹², presenta al pueblo lleno de compasión hacia estos monjes que no tienen morada, y han de ir y venir durante la época de las lluvias con tantas molestias, “mientras los pájaros tienen sus nidos en los árboles”. El Bienaventurado concedió permiso de residencia, —la palabra

¹⁰ DUTT, *Early Monastic Buddhism*, o. c., p. 17.

¹¹ *Culla-Vagga*, IV, 4, 1ss.; la última frase es demasiado técnica y la traducción difícil, aunque la idea quede clara; cfr. H. KERN, *Manual of Indian Buddhism*, Strasburg 1896, p. 81, donde encontrar datos interesantes.

¹² *Mahā-Vagga*, III, 1, 1-2.

supone una permanencia más o menos duradera bajo techo—, durante la época de las lluvias, “son dos, oh monjes, los días señalados para empezar al residencia, el más temprano el día después de la luna llena del mes de Asālhī...”. Durante tres meses, los monjes podían permanecer recogidos y unidos.

Mucha luz nos puede dar para comprender el sentido de la más primitiva *sangha* u Orden, el análisis de algunas vocaciones, realizadas en tiempo de Buda. No sabemos si son hechos históricos o proyecciones posteriores. En todo caso, denotan una mentalidad conservada en los escritos más antiguos; de éstos, quizá el más primitivo, el *Sutta Nipāta*, recoge diversas vocaciones al *sangha*, en las que siempre es Buda primer protagonista. Un día el Sublime (= Buda) se encontró con el brahmán Sundarikabhāradvājo, y se entabló un diálogo religioso, y cuando el brahmán terminó de oír la doctrina de Buda,

así habló al Sublime: ¡es maravilloso, señor Gotamo! ¡es maravilloso, señor Gotamo! Exactamente como si se levantase algo que estaba caído, como si se descubriese algo que estaba oculto, como si se indicase el camino a quien andaba errado, o se encendiese una luz en las tinieblas: quien tiene ojos verá las formas, exactamente así ha estado expuesta la Doctrina por el señor Gotamo. Yo *tomo refugio* en el señor Gotamo, en la Doctrina y en la Orden de los bhikkhū. Pueda yo recibir la ordenación del señor Gotamo, pueda yo obtener la admisión en la Orden. Y el brahmán Sundarikabhāradvājo recibió la ordenación del Sublime y obtuvo la admisión en la Orden. Y no había pasado mucho tiempo de su ordenación, cuando el venerable Sundarikabhāradvājo, viviendo solitario, apartado, diligente, celante, decidido, experimentó por sí mismo, realizó y alcanzó ya en esta vida ese incomparable ideal de pureza por el cual los hijos de nobles familias dejan sus casas para abrazar la vida sin techo ¹³.

Frases casi idénticas explican otras muchas vocaciones, como la de varios brahmanes ricos de Kosala, “nosotros *tomamos refugio* en el señor Gotamo, en la Doctrina, y en la Orden de los bhikkhū” ¹⁴; o la de Aggikabhāradvājo en la ciudad de Sāvathī ¹⁵, etc. Como es natural, la colección *Vinaya-Piṭaka* recoge también algunas vocaciones. Un ejemplo la de aquel militar Siha, que después de oír de labios de Buda la doctrina, “permíteme, señor, que te siga y *tome*

¹³ *Sutta-Nipāta*, III, la sutta 4 lleva el nombre del brahmán; contiene una introducción, 31 versículos, y el epílogo dentro del v. 486 de donde hemos cogido el texto. Aunque el brahmán tomó refugio en la Orden, luego vivió en la soledad; todavía es fuerte la tendencia eremítica.

¹⁴ *Sutta Nipāta*, II, v. 315. (Toda una sutta está dedicada a estos brahmanes).

¹⁵ *Sutta Nipāta*, I, sutta 7; en el v. 142 un texto idéntico al de la nota 13; escena idéntica en *Culla-Vagga*, IV, 1, 1-10.

refugio en ti, en la Doctrina y en la Orden de los bhikkhū”¹⁶. En todos estos textos aparece ya estereotipada una frase: “tomar refugio en Buda (*Buddha*), en la Doctrina (*dhamma*), y en la Orden (*sangha*)”. La frase ocupa un lugar privilegiado en la concepción monástica del budismo; es la primera oración que hacen los monjes al levantarse, y constituye, como veremos, parte de la fórmula de donación personal al monacato. Supone una huida del mundo, como de algo peligroso, amenazador, donde no se puede realizar el ideal de la disciplina budista. “El mundo es del todo insubstancial he buscado un refugio y no lo he encontrado”¹⁷. Estas primeras vocaciones monásticas buscan una huida y un refugio, más que un deseo de ayuda mutua. Para la propia liberación y para alcanzar la verdad, es mejor vivir separados del mundo, superando una vida de experiencias externas. Un refugio en la *Orden*, significa una dedicación más plena a la *Doctrina* enseñada por *Buda*, de la que se espera la luz. “Quien tome refugio en Buda, en la Doctrina y en la Orden, verá claramente las cuatro nobles verdades”¹⁸. “Quitado el deseo de las cosas mundanas, dijo el Sublime, el bhikkhu meditando rectamente, a su debido tiempo, en la Doctrina, disipará las tinieblas”¹⁹. Aparecen inseparables los tres términos que forman el “refugio”: Buda, la Doctrina y la Orden. Son los famosos “tres refugios” (*tisaraṇa*), o como se les suele llamar comúnmente “tres tesoros” (*ratnattaya*)²⁰. En esta huida y refugio, ya se nota la tensión, que cada día se irá acentuando más, entre dos tendencias que nacen del mismo Buda: los monjes (*bhikkhū*), que subrayan el aspecto personal, riguroso, y aun ideal, de la vida, y los laicos (*upāsaka*) que representan las virtudes comunes, activas, y preocupaciones altruistas. “El bhikkhu que vive apartado, amante de la soledad, posee aquella *plenitud* propia de quien no está metido en el mundo”²¹.

Buda dio a todos aquellos que se acercaron “buscando un refugio en él, en la Doctrina y en la Orden”, algunos preceptos mora-

¹⁶ *Mahā-Vagga*, VI, 31, 1-14; la descripción tiene continuas repeticiones.

¹⁷ *Sutta Nipāta*, IV, v. 937.

¹⁸ *Dhammapada*, XIV, v. 190; sobre las “cuatro nobles verdades”, fundamento de la doctrina del Budismo, volveremos más adelante.

¹⁹ *Sutta Nipāta*, IV, v. 975, es el último versículo de la sutta dedicada a Sāriputta, que ya conocemos.

²⁰ En el *Sutta Nipāta*, II, la primera sutta o discurso lleva como título “de las piedras preciosas”; desde el v. 227 se expone un pensamiento ideal, y al fin de cada versículo se dice, “esta piedra preciosa se encuentra en la Orden (*sangha*)”.

Cuando la vida monástica alcanza su cenit, el Budismo queda identificado con los “tres tesoros”, así se le conoció al llegar al Japón (*sambō*), como recuerdan las antiguas crónicas, en la traducción de W. G. ASTON, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to a. D. 697*, 2.^a ed. vol. II, London 1956, pp. 129-132.

²¹ *Sutta Nipāta*, IV, v. 810.

les (*sīla*) o reglas de conducta, que consisten en la abstención de ciertos pecados del cuerpo y de la palabra (a veces, del pensamiento). Así nacieron las primeras reglas que dieron cierta unidad y organización a los monjes; la disciplina que ellos debían seguir voluntariamente, se inspira en los Diez Preceptos (*dasasīla*). A los laicos sólo obligaban los cinco primeros. Estos Diez Preceptos prohibían: 1. la muerte, 2. el robo, 3. la impureza (supone la continencia), 4. la mentira, 5. las bebidas fermentadas (que emborrachan), 6. la comida después del mediodía, 7. la danza, la música y los espectáculos, 8. los perfumes, guirnaldas y ungüentos, 9. camas lujosas, 10. el uso del oro y plata (el dinero) ²². Cómo se han de observar, las faltas posibles que se puedan cometer contra ellos, todo está detalladamente expuesto en el *Pātimokkha*, primer reglamento monástico que conocemos ²³; su significación etimológica es aun incierta: algunos interpretan código de *liberación*, otros en cambio como reglas que *vinculan* (= *pati*, prefijo negativo, y *mokkha* de *muc*, elección). Su estructura está formada por frases breves, cuyo número varía —según las escuelas— entre 150 y 250. Parte de ellas constituyeron un salmo para rezar a medianoche, y en el rito *Upasatha*, que pronto presentaremos, los monjes tienen que oirlas de nuevo. Entre las fuentes de inspiración “para el bhikkhu sabio: la guarda de los sentidos, la observancia del *Pātimokkha*..., y el vivir puros” ²⁴. (Algunas de estas reglas pasaron más tarde al *Culla-Vagga*, y rigen la vida monástica del budismo posterior). A pesar de esta insistencia legislativa, que con los años se fue acentuando, existe una tradición respaldada por innumerables discursos de Buda probando que las simples reglas, los preceptos, sin un cambio interior, no pueden llevar al monje “a la orilla del otro lado” ²⁵.

²² Texto, por ejemplo, en el *Mahā-Vagga*, I, 56, 1. Cada precepto está enunciado con una sola palabra, que en la traducción hemos desintegrado; por ejemplo el 8: “*mālāgandhavilepanadhāraṇamaṇḍanaṇḍanavibhūsanatṭhānā veramaṇi*” (la última palabra indica la prohibición); la palabra del tercer precepto es interesante por lo que diremos más adelante del celibato, 3. “*abrahmacariyā veramaṇi*”, prohíbe acciones no propias del estado de brahmán.

²³ *Mahā-Vagga*, I, 36, 14 ss. DUTT, *Early Monastic Buddhism*, o. c., p. 87 ss. subraya el aspecto judicial y severo de este primitivo reglamento; el mismo autor publicó un artículo interesante, *Bodhisatva Prātimoksa Sūtra*, “Indian Historical Quarterly”, 7 (1931) 259-286; recientemente A. CH. BANERJEE dedicó varios artículos al tema en esta misma revista, v. 29 (1953). Este reglamento está dividido en ocho secciones: la primera parte expone las faltas contra los primeros preceptos, aquellas que suponen la expulsión de la comunidad, faltas equívocas que hay que examinar según las circunstancias, las que exigen penitencia (son cerca de 100), etc. y en una segunda parte, reglas para el buen comportamiento, para juzgar rectamente.

²⁴ *Dhammapada*, XXV, v. 375, todo el capítulo está dedicado al bhikkhu.

²⁵ Por ejemplo, *Sutta Nipāta*, V, vv. 1080-82; son respuestas de Buda a Nando.

Las ideas de huida y refugio, más estos primeros preceptos morales, explican los intentos iniciales de vida cenobítica. Poco a poco la vida monástica se va organizando. Para el comienzo de nuestra era, consta de la fundación de algunos monasterios, donde la vida común bajo cierta dirección de un superior, está ya estructurada. ¿Cómo se ha llegado a esta etapa? Conforme avanzaba el budismo, se fue imponiendo una nueva ideología, que hacia el s. II a. C. se concretiza en el Mahāyana o Budismo del Gran Vehículo. El libro más representativo de este movimiento, puede ser el *Saddharma-pundarika* (en sánscrito, *Loto de la excelente Ley*)²⁶. Junto a valores auténticamente religiosos, el aspecto social y comunitario de la doctrina adquiere más relieve. Es el momento que la figura de los *bodhisatta* pasa a primer plano: aquellos, que pudiendo ya entrar en el Nibbana por haber alcanzado la iluminación, lo posponen para ayudar a los hombres en su camino de salvación. La auténtica salvación no es fruto de la auto-disciplina y concentración, sino que viene de un auxilio superior. Se habla mucho de la teoría de la transmisión de los propios méritos, y se revalorizan las virtudes que estrechan los lazos de la comunidad: la benevolencia (*mettā*, en sansc. *maitrī*), la compasión (*karunā*), la simpatía (*muditā*)...²⁷. A primera vista, parecería que esta corriente iba a desembocar en el triunfo del "laicismo". De hecho, las dos tendencias monjes-laicos siguieron paralelas, y las nuevas ideas enriquecieron la *sangha* o comunidad de monjes. El ideal del monje budista queda personificado en el *bodhisatta*, que encarna la perfección de la sabiduría, sin la cual las restantes virtudes sociales carecen de valor. En la literatura, aun perdura el *bhikkhu* como el auténtico discípulo de Buda.²⁸

Expuesta brevemente la evolución histórica del monacato budista hasta el comienzo de nuestra era, nos vamos a fijar ahora en

²⁶ Traducida a los principales idiomas modernos: al francés por E. BURNOUF, París 1852; al inglés por KERN, (SBE) London 1909; la traducción más completa inglesa es la de W. E. SOOTHILL, *The Lotus of the Wonderful Law, or the Lotus Gospel*, Oxford 1930. Una breve descripción del contenido y su influjo en J. LÓPEZ GAY, *El problema religioso y el camino del Budismo*, "Studia Missionalia", 15 (1966) pp. 95-96.

²⁷ Estas tres virtudes y la ecuanimidad (*uppekkā*), formaban cuatro ejercicios (*brahmavihāra*) practicados por los antiguos ascetas, y ahora recomendados en la literatura budista, por ejemplo, en el *Saddharmapundarika*, c. V, v. 77.

²⁸ En general, sobre la posición del laico en el Budismo, LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme Indien*, o. c., pp. 71-92; 667-705. La virtud fundamental del laico es la generosidad para con el monje, y el don ofrecido al monje se considera ofrecido al mismo Buda. En la literatura Pāli es clara esta superioridad espiritual del monje, léase el texto correspondiente a la nota 21, y en el *Mahā-Vagga*, VI, 24, 3-5 sobre la generosidad para con los monjes, o en el *Culla-Vagga*, V, 20, 2-5.

la vida monástica en sí misma; las primeras páginas las dedicaremos a su sentido y organización, pasando luego al estudio de sus valores espirituales y prácticas.

En los antiguos relatos copiados, hemos visto a los monjes acudir a los pies de Buda para oír la doctrina. La Doctrina (*dhamma*, de la raíz *dhṛ*, sostener, substrato, base) es una de las palabras clave en el budismo. Lo esencial no es la persona de Buda, sino la doctrina que enseñaba; en ella el auténtico budista busca “un refugio”. La doctrina es la que arranca a los primeros discípulos del mundo y los lleva a la soledad, y es también la doctrina la que poco a poco los va reuniendo a los pies de un maestro. Una auténtica tensión entre dos extremos opuestos. La salvación es un proceso personal, gnoseológico, centrado en la doctrina hasta hallar, meditando y reflexionando, la iluminación. Este camino de iluminación salvadora es difícil. Para facilitarlos nacieron las comunidades o *sangha*, donde el monje toma “refugio” para vivir de frente a la doctrina. Esta actitud de entrega al *sangha* no suponía al principio una obligación, ni temporal ni perpetua, de vivir en comunidad; no existían votos o promesas, y en teoría se descartaba la figura de un superior con autoridad. Toda esta ideología planteó dentro del monacato budista un problema fundamental: el sentido del *maestro* o superior que enseña o dirige. Por una parte, la literatura, aun la Pāli, recuerda y recomienda la presencia del maestro entre los monjes. Cuando se organiza la vida monástica, el novicio debe transcurrir un período, como veremos, bajo la dirección de dos maestros: *ācariya*, *upajjhāya*²⁹. Una de las primeras prácticas es acudir a los más ancianos para recibir tópicos de meditación (*kammaṭṭhāna*); al sabio se le compara con una “barca equipada de remos y timón, que socorre a otros”³⁰. Por otra parte, sólo el monje, como vimos, debe hacer su camino, “él sólo es señor de sí, y él sólo es su misma meta, así él mismo reeduca su conciencia, como hace el domador con su caballo”³¹. ¿Cómo unir estas dos concepciones —soledad e instrucción— ante la Doctrina? Buda rehusó repetidamente nombrar maestros que dirigiesen las primitivas comunidades. A su pariente Devadatta contestó que no entregaría a ningún hombre la dirección de la *sangha*³². Otro día, en el mismo contexto, le dijo a Ananda:

²⁹ *Mahā-Vagga*, I, 32, 1; cfr. nn. 2-3 y el único número del c. 33. El *ācariya* es maestro que enseña las cosas externas, y mira al novicio como un alumno (*antevāsin*); el *upajjhāya* o preceptor atiende a los asuntos más personales, y para el novicio es como un compañero (*sāddhavihārin*). Un buen estudio sobre el concepto de “maestro” en el mundo religioso de la antigua India, J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, The Hague 1965, c. VIII: “The Guru (= maestro)”, pp. 229-283, donde se estudia la historia y prehistoria del *ācariya*.

³⁰ *Sutta Nipāta*, II, 8 (sutta de la barca), v. 321.

³¹ *Dhammapada*, XXV, v. 380.

³² *Culla-Vagga*, VII, 2, 5; interesante desde el n. 1; Buda rehusó la elección hasta de Sāriputta.

“sed lámparas para vosotros, refugio en vosotros, evitando buscar un refugio fuera de vosotros”³³.

—En qué cosa consiste la condición de bhikkhu, preguntó Sabhiyo. Dímelo, oh Sublime, te lo ruego.

—Aquel que, a través del camino que recorre *por sí mismo*, consigue la total extinción después de haber superado la duda; que, habiendo renunciado a la existencia y a la no-existencia, alcanza un estado de perfección y la destrucción de la posibilidad de renacer, éste es un bhikkhu³⁴.

El maestro no tiene el sentido que tuvieron, por ejemplo, los grandes filósofos de Grecia, que formaron discípulos creando escuelas y presentando una doctrina orgánica, bien determinada. En el budismo se huye de toda sistematización doctrinal. La función del *dhamma* o doctrina no es ofrecer un credo o unas tesis; más que verdad objetiva, es algo que se hace verdad en cada uno:

No en un sistema, oh Māgandiyo, —dijo el Sublime—, ni en una tradición, ni en una gnosi o en un código moral se encuentra la pureza; y menos aun en negar el sistema, la tradición, la gnosi y el código moral; abandonando y olvidando estas cosas, el hombre tranquilo e independiente no codicia la existencia.

Quien argumenta basado en un sistema, oh Māgandiyo, se extravía en los prejuicios.

No existen lazos para aquel que está despegado de los conceptos, no hay error para aquel que se ha librado mediante la conciencia; aquellos que viven aferrados a las ideas y a las opiniones siembran la discordia en el mundo³⁵.

El maestro queda en la periferia, pero su ayuda es preciosa, sobre todo, con sus respuestas que ponen en movimiento la conciencia del monje, y con la interpretación de los textos difíciles. Casi siempre el discípulo acude con un problema. La función del maes-

³³ La frase es del *Digha-Nikāya*, XVI, 2 (la famosa sección llamada *Mahā-parinibbāna*), n. 26; ya en el n. 25 vemos a Buda enfermo, como “un carro viejo que aun tira porque han atado sus partes”, dando los últimos consejos; todo el n. 26 es de los trozos mejor conseguidos literariamente, la frase con que se abre: *atta diipa, diipa* puede traducirse o por *isla* o por *lámpara* como hemos preferido.

En este mismo libro, I, n. 6, encontramos frases que favorecen el salir de sí, y buscar luz en otros; dentro de las siete normas para perseverar, inculca Buda «respeto, reverencia y veneración hacia los ancianos», a los que se llama «guías de la Orden», y mientras que se sigan sus palabras habrá prosperidad y paz.

³⁴ *Sutta Nipāta*, III, 6, vv. 513, 514.

³⁵ *Sutta Nipāta*, IV, 9 (sutta o discursos a Māgandiyo), vv. 840, 841, 847. Todo el primer capítulo del *Dhammapada* va exponiendo cómo la doctrina (*dhamma*) es por una parte objeto del pensamiento (*mana*), y por otra el pensamiento, de alguna forma, hace la doctrina. En esta doble relación hay que buscar la raíz de la ascesis budista.

tro es dar una respuesta rápida, breve, profunda, que a primera vista es ininteligible o parece implicar una contradicción. La respuesta es un golpe que pone en marcha la actividad interior del discípulo, buscando en medio de grandes esfuerzos la luz. El desarrollo más prodigioso de esta faceta del maestro dentro de la *sangha* budista, tuvo lugar en la tradición de los grandes Patriarcas del Zen, especialmente a partir del s. vi en China con Huiko, hasta el s. viii con Hui-neng³⁶.

Junto a esta función doctrinal, el maestro ejercía también una cierta autoridad dentro de la *sangha*. En teoría, como dijimos, se negaba toda autoridad, pero en la realidad se impuso cuando las comunidades de monjes quisieron tener una organización estable. Aun entre los antiguos Paribbājaka no faltaba un jefe (*satthā*). En los textos Pāli encontramos términos que designan un superior dentro de la comunidad, por ejemplo, *ārāmika*³⁷. A estos superiores no podemos considerarlos como un abad con plenos poderes; eran más bien personas graves, versadas en la doctrina, capaces de dar luz en los problemas personales y comunes. Gobernaban con el ejemplo y los consejos, más que con la autoridad. Existen normas detalladas de respeto hacia los ancianos³⁸. La obediencia al maestro o superior no implica adhesión de ninguna clase. Hay plena libertad de opinión, de interpretación; de aquí, la constante variedad de escuelas y cismas que han ido brotando dentro del monacato budista. El fenómeno no se interpreta como un defecto, sino como signo de vitalidad. Con todo, en las fórmulas de ingreso al monasterio se pueden encontrar palabras de obediencia, de sujeción, pero miran más bien a la disciplina exterior. Los *āvāsa* o comunidades más antiguas se regían a modo de repúblicas, quizá por influjo de la organización tribal que las rodeaba. No dependían de un hombre. Un sistema de organización democrático, donde la asamblea es la que decide. Para la validez de ciertos actos públicos, se requería al menos la opinión favorable de cuatro personas. Todos tenían derecho a votar³⁹. Muchas huellas de esta orientación han quedado en la organización posterior de la *sangha*.

La exposición del rito de ingreso en la comunidad monacal, nos abre la puerta para el estudio de las características más fundamen-

³⁶ Véase CH. ELIOT, *Japanese Buddhism*, 2.^a ed., London 1959, dentro del cap. V, "Buddhism in China", p. 160 ss. E. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme Indien*, o. c., p. 68: "Absence de Magistère".

³⁷ *Mahā-Vagga*, VI, 15, 2-3.

³⁸ *Culla-Vagga*, VI, 6, 4; léase el texto de la segunda parte de la nota 33; en la *Sutta Nipāta*, II, la sutta 9 comienza con una interrogación: "Qué costumbres debe tener el hombre para permanecer siempre en la rectitud. Respete a los ancianos...", vv. 324, 325, cfr. v. 335. En el *Dhammapada*, XIX, se le recuerda al bhikkhu que "no es anciano el que tiene la cabeza blanca... (sino) quien posee sinceridad, Disciplina (*dhamma*), no-violencia, control...", vv. 260, 261.

³⁹ DUTT, *Early Monastic Buddhism*, o. c., p. 157; cfr. p. 196.

tales de la vida monástica⁴⁰. Cualquiera podía franquear la puerta del monasterio. No se excluye ninguna casta o clase social⁴¹. Entre los impedimentos se enumeran el crimen o una enfermedad contagiosa. Parece ser que la fórmula más antigua de admisión era el *Ehi-Bhikkhu* (*ehi*, imperativo de venir) o simple invitación del maestro, que según tradición usaba el mismo Buda. Luego fue sustituida por una "profesión de fe" (*saranāgama*) que debe recitar el candidato. Lo esencial de la fórmula no es acto de fe, sino manifestar la voluntad decidida de "tomar refugio" en Buda, en la Doctrina y en el Sangha o comunidad monacal⁴². La admisión es acto de toda la comunidad, y es necesaria, al menos, la presencia de diez personas. Si el candidato había pertenecido a otro credo, se le exigía cuatro meses de iniciación doctrinal⁴³. En los primeros cinco años debía vivir practicando los famosos *nissaya* o ejercicios ascéticos⁴⁴. Un maestro y un preceptor, como vimos, estaban encargados de dirigir sus pasos en la primera etapa de la nueva vida.

⁴⁰ Además de las abundantes referencias de las fuentes, contamos con trabajos de síntesis: J. F. DICKSON, *The Admission and Ordination ceremonies*, incluido en WARREN, *Buddhism in Translations*, Harvard Univ. 1953, p. 393 ss. (el autor sigue el ritual del monasterio de Malwatte, Kandy); K. E. WELLS, *Thai Buddhism*, o. c., desde la p. 135 expone las ceremonias usadas hoy en Tailandia, que se diferencia poco del rito primitivo, sobre el cual véanse los dos artículos de A. CH. BANERJEE, y H. HARTEL citados en la bibliografía. Es interesante advertir, como ha probado GONDA, que en las líneas generales de este rito existe un influjo claro pre-budista, sobre todo, brahmánico, *Change and Continuity in Indian Religion*, o. c., pp. 386-390.

⁴¹ *Mahā-Vagga*, I, 6, 11 ss.

⁴² *Mahā-Vagga*, I, 12; copiamos del texto Pāli la fórmula para que se pueda apreciar el ritmo,

bhuddaṃ saraṇaṃ gacchāmi,
dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi,
saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi,
dutiyaṃpi bhuddaṃ saraṇaṃ gacchāmi,
dutiyaṃpi dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi,
dutiyaṃpi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi,
tatiyaṃpi bhuddaṃ saraṇaṃ gacchāmi,
tatiyaṃpi dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi,
tatiyaṃpi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi.

⁴³ *Mahā-Vagga*, I, 38, 1. En el epílogo de la *sutta* de Sabhiyo, el asceta mendicante que desea ingresar en el *saṅgha*, encontramos esta respuesta de Buda, "Quien, oh Sabhiyo, ha pertenecido a otra secta, y desea la ordenación, desea la admisión en esta Doctrina y regla, debe permanecer en prueba cuatro meses; pasados cuatro meses, experimentados bhikkhu le conferirán la ordenación, le admitirán al estado de bhikkhu", en *Sutta Nipāta*, III, 6, v. 547.

⁴⁴ Los *nissaya* son cinco y están enumerados, por ejemplo, en *Mahā-Vagga*, I, 30, 4: la mendicidad, usar vestidos pobres, sentarse y dormir a la sombra de los árboles, y usar la orina como medicina. (Por lo que diremos después conviene recordar la palabra pāli del primer nissaya: "piṇḍiyālopabhojanam nissāya pabbjā").

Con el tiempo se llegó a una clara distinción entre el concepto y el rito de admisión o salida del mundo (*pabbajja*), y el de ordenación (*upasampadā*); para este último se requería al menos 20 años, para el primero 15 u 8⁴⁵. Hoy, el rito *pabbajja* se reserva a aquellos que vienen al monasterio a pasar una temporada, estudiar, o instruirse en el Budismo; no olvidemos que en algunas regiones el monasterio hace las veces de Universidad. El rito *upasampadā* significa la ordenación de aquel que ha ingresado para ser un auténtico monje o bhikkhu. Comencemos por las ceremonias del *pabbajja*: el candidato pasa la víspera preparando las fórmulas (aun hoy se dicen en Pāli) y el espíritu bajo la dirección de uno de sus maestros. Aunque al candidato técnicamente se denomina “el que desea ingresar”, comúnmente le llaman *naga*, nombre de unas serpientes indias, que evoca una antigua historia del tiempo de Buda⁴⁶. En el mismo día de la ceremonia de admisión se le afeitan las cejas en señal de despedida del mundo⁴⁷. Temprano viene a la sala principal, vestido aun de laico, y con el hábito monacal amarillo en sus brazos. Allí le esperan el presidente, la comunidad de pie, y al fondo una imagen de Buda. El candidato inicia el diálogo: “Permíteme que me dirija a ti pidiendo ser admitido. Quiero tomar refugio en... (—repite tres veces la triple fórmula de profesión que ya conocemos—), y dignate aceptar estos hábitos (—se los entrega al presidente—), recibéndome para que me libre de todas mis tristezas, y logre alcanzar el Nibbāna; devuélveme estos hábitos para que me libre de todas mis tristezas y logre alcanzar el Nibbāna”. El presidente le devuelve el hábito monacal amarillo con unas frases sobre la caducidad de la naturaleza humana. El candidato se retira, se muda y vuelve vestido con el nuevo hábito. Recita una fórmula que explica el significado de este cambio: no ha sido por ostentación, sino como señal de humildad, y defensa contra el frío y calor. Una nueva fórmula prometiendo obediencia al *upajjhaya*. Por fin, pide perdón de sus faltas y termina haciendo profesión de ingresar para tomar refugio en los tres tesoros del Budismo. Acompañado de su maestro o *ācariya* recita los diez pre-

⁴⁵ *Mahā-Vagga*, I, 49, 6; I, 50 (este cap. tiene un número sólo).

⁴⁶ *Mahā-Vagga*, I, 63, 14: una serpiente tomando forma humana deseó ingresar en el Monasterio, para llegar más rápidamente a un estado más perfecto. Fue descubierta mientras dormía, y expulsada del monasterio; al abandonarlo pidió a Buda que al menos aceptase su nombre, y Buda se lo concedió; de aquí que el nombre de *naga* ha quedado en el *sangha* para aquellos que deseen ingresar.

⁴⁷ En toda esta ceremonia se quiere subrayar la huida del mundo, evocando la salida del mundo del príncipe Siddhārtha, (los mejores relatos de esta salida del mundo en el *Jātaka*, cfr. la edición de V. FAUSBÖLL, I, London 1877, p. 59 ss.). Quizá sean los rituales de la Cambodia los que repiten, casi literalmente, con escenas patéticas, la huida del mundo de Siddhārtha, léanse en A. LECLER, *Le Bouddhisme au Cambodge*, París 1889, p. 406.

ceptos⁴⁸, y promete observarlos. Aquí termina la simple ceremonia de admisión temporal, donde se ha subrayado la huida del mundo.

Una segunda parte está reservada para aquellos que ingresan con intención de hacer una vida de auténticos monjes o bhikkhu. El punto más característico de la ceremonia es cuando recibe el cubilete o tazón para pedir limosna. Esta nueva profesión no obligará tampoco al monje perpetuamente. Cuando quiera puede abandonar el monasterio y volver a la vida laical. Es verdad que esta nueva ceremonia da a la vida del monje una estabilidad mayor. Comienza esta segunda parte del rito, conocida con el nombre de *kammavāca*⁴⁹, con un examen del candidato. Uno de sus maestros se dirige a la asamblea: "Quiera toda la comunidad oirme: éste (—dice el nombre del candidato—) desea ingresar y vivir bajo la dirección de N. (— nombra al *upajjhāya*—); si la comunidad quiere lo examinaré". Comienza el examen sobre los impedimentos: "¿Tienes 20 años? ¿Tienes lepra?", etc.; le pregunta, aludiendo a la tradición que ya conocemos, si es serpiente, luego si es hombre (usando la palabra opuesta a mujer); señalando el nuevo hábito y el recipiente para la limosna, le interroga si son suyos, etc. Terminado el examen minucioso, el *ācariya* se vuelve a la Asamblea: "Quiera la comunidad oirme: he examinado al candidato N., que desea ingresar y vivir bajo la dirección de N. Si la comunidad quiere le permitiremos que pase adelante". El candidato repite tres veces una fórmula pidiendo a la Asamblea la admisión. El *ācariya* invita de nuevo a los monjes a examinar al candidato, y termina diciendo: "Que guarden silencio los que están de acuerdo, y quien no lo está que hable; (—después de una pausa—) la comunidad admite a este nuevo candidato N., su *upajjhāya* es N. Como la comunidad guarda silencio, está de acuerdo; yo también lo guardo"⁵⁰. Y anota fielmente la fecha y hora de la ceremonia, para poder determinar luego el rango del nuevo monje.

Conviene recordar algunos detalles interesantes de la ceremonia. Es la comunidad la que realmente admite al nuevo monje. La mendicidad, simbolizada en el cubilete, es algo que caracteriza su vida. La vida ascética y espiritual, está inspirada en la observancia de los Diez preceptos, que le exigen, entre otras cosas, una vida célibe y de pobreza. Desenvolvamos estos dos temas y su significado en la vida monástica.

⁴⁸ Texto correspondiente a la nota 22.

⁴⁹ Sobre esta nueva parte del rito, A. Ch. BANERJEE, *Bhiksukarmavākyam*, "Indian Historical Quarterly", 25 (1949) 19-30; H. HÄRTEL, *Karmavācanā*, Berlín 1956.

⁵⁰ Los elementos más importantes de la ceremonia en *Mahā-Vagga*, I, 76, 7-12; esta sección lleva como título: "Upasampadākammaṃ niṭṭhitam". Véase también, I, 12, 2-4; I, 28, 1-6.

El celibato del monje budista. El tercer mandamiento prohíbe la fornicación y la impureza; según los comentarios, lo primero que supone esta prohibición es toda relación sexual. Después de la ceremonia de admisión, se suelen leer las instrucciones para ser un auténtico bhikkhu, y en ellas se habla, de una forma demasiado primitiva, del celibato, reprochando cualquier comercio sexual. Entre los cuatro grandes pecados que ipso facto excluyen al monje de la comunidad, el primero es la fornicación. En toda la tradición budista, al celibato se le ha llamado *brahmacarya*, o condición propia de un brahmán. El término no sólo significaba “un estado de continencia y castidad”, sino que señalaba la condición fuera de lo normal, “sobre-humana”, que introduce al brahmán en un mundo superior⁵¹. En el pensamiento primitivo budista existe una atención especial a la vida de los brahmanes. Y de hecho, los “brahmanes vivían por cuarenta y ocho años absteniéndose de las relaciones sexuales, (porque) los brahmanes de un tiempo vivían mirando al conocimiento (*viñña*), y a la rectitud (*carana*)”⁵². “Por el ascetismo, por la perfecta pureza, por la continencia (*brahmacarya*), por el autodomínio, por estas cosas se llega a la condición de brahmán; esta es la condición excelsa de brahmán”⁵³. Este ideal de castidad del antiguo brahmán, es el que se le propone ahora al monje budista. El mismo Buda enseñaba “que no es posible, de hecho, a una persona casada alcanzar aquello, que la regla de los bhikkhū permite alcanzar”⁵⁴. ¿Cuál es esa meta que sólo el monje célibe puede alcanzar? Además de esos valores (*viñña*, *carana*) señalados en las citas anteriores, “dónde no hay claras condiciones de pureza, no habrá mucho fruto”⁵⁵. La gran obra de Buda, descrita en la literatura budista como ese poner en movimiento la rueda de la Doctrina, está vinculada a su celibato⁵⁶. En otros tex-

⁵¹ Un profundo estudio sobre la significación original de este término en GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, o. c., c. IX: “Brahmacarya”, pp. 284-314; no sólo supone la abstención de las relaciones sexuales, sino el perfecto control de la mente y voluntad en este campo (p. 292 s.), con frecuencia se une al concepto de “austeridad” (*tapas*, p. 306).

En la nota 22 copiamos el texto Pāli del tercer precepto, donde aparece la palabra que ahora estudiamos, que se repite siempre que se exponen los preceptos, vg. en *Sutta Nipāta*, II, 14, v. 396.

⁵² *Sutta Nipāta*, II, 7, v. 289.

⁵³ *Sutta Nipāta*, III, 9, v. 655.

⁵⁴ *Sutta Nipāta*, II, 14, v. 393; cfr. I, 12, v. 221. En la cuarta sección de este libro, existe un capítulo dedicado a los consejos de Buda a Tisso Metteyyo sobre el valor de la soledad en oposición a la vida sexual, IV, 7, v. 814 ss.

⁵⁵ *Dhammapada*, XXII (= capítulo sobre la ruina), v. 312; en el contexto se exige austeridad y atención para esta vida de pureza, v. 313.

⁵⁶ *Sutta Nipāta*, III, 11, v. 693: “este niño —se refiere a Buda— conseguirá la suprema iluminación, y después de haber realizado la más elevada pureza, pondrá en movimiento la rueda de la Doctrina, movido por el amor y compa-

tos se identifica el celibato (*brahmacarya*), con el “estado propio de quien se comporta según la enseñanza de Buda” (*dhammacarya*)⁵⁷. Al monje se le exige no sólo la continencia del cuerpo, pero aun la de la mente, los deseos, “aunque sea un pequeño deseo del hombre por la mujer, si no es destruido, la mente permanece apegada como un ternero recental a su madre”⁵⁸. A la mujer se le consideró siempre como “la mancha del celibato”⁵⁹, y un obstáculo para alcanzar la sabiduría. Por lo tanto, el monje debe guardar una gran circunspección en el trato con ellas. Los *Pātimokkha*, que ya conocemos, prohíben al monje caminar junto a una mujer, darle la mano, aceptar de ella hospitalidad... Es una actitud de defensa. El monje, libre, prescindiendo de la mujer, debe dedicarse a la Doctrina. La mujer le enturbiaría ese ambiente propicio para la concentración. Los hijos ligan aun más al hombre a la tierra. Cuando anunciaron al príncipe Siddhārtha, dispuesto ya a huir del mundo, el nacimiento de su hijo, “Rāhula ha nacido, una cadena ha nacido” (*rāhula* significa obstáculo, y fue el nombre del hijo de Buda). Es famoso, y hoy se puede leer en las tablas colgadas en las paredes de muchos templos, un diálogo entre Buda y Ananda: “¿Cómo debemos comportarnos con la mujer? —No mirarlas. ¿Y si debemos mirarlas? —No hablarles. ¿Y si hay que hablarles? —Entonces controlarlos”⁶⁰. En teoría, se ha querido mantener siempre firme esta línea del celibato. En la práctica, a veces ha flaqueado y otras ha tenido grandes quiebras⁶¹. Baste aludir a las exageradas ideas tántricas de los monjes de Kashmir, hacia el s. VIII. A partir del s. IX, tenemos noticias de monjes a los que se les permite el matrimonio. Y en el s. XIII, lejos de la India, el celibato monacal

sión del género humano, y será conocida de todos su condición de perfecta pureza (*brahmacariyam*)”.

⁵⁷ *Sutta Nipāta*, II, 6, v. 274.

⁵⁸ *Dhammapada*, XX, v. 284; en el v. precedente se dice: “controla la selva del deseo (*vana*), oh bhikkhu, y alcanzarás la extinción”. Esta castidad del cuerpo y de la mente, pertenece al concepto más original del término *brahmacarya*, como expone GONDA, o. c. en la nota 51.

⁵⁹ *Saṃyutta Nikāya*, I, 6, 8: “Qué es lo que mancha el celibato (*brahmacarya*), la mujer es lo que mancha el celibato”.

⁶⁰ *Mahāpariṇibbāna* (dentro del *Dīgha-Nikāya*), V, 9; todo el contexto es escatológico: en los nn. 8 y 10 se habla de nuestra vida como una peregrinación sobre la tierra, y de la muerte.

⁶¹ Sobre los monjes lamaístas del Tibet, léanse las observaciones de A. WANDER, *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*, 2.ª ed., Cambridge 1934, p. 193. En el Japón de la Edad Media, muchos templos del Zen y del Shingon tuvieron mala fama por la pederastia, como lo confirma el testimonio de un actual historiador budista, Z. TSUJI, *Nihon Bukkyō-shi* (= Historia del Budismo en Japón), vol. V, Tokyo 1951, pp. 335-337; el fenómeno lo notaron los misioneros católicos del XVI, por ejemplo, al hablar del fundador del Shingon, *Kōbō Daishi*, cfr. G. SCHURHAMMER, *Kōbō Daishi*, en *Orientalia* (es el vol. II de su *Gesammelte Studien*), Roma 1963, pp. 683-704.

sufre un golpe definitivo cuando el bonzo japonés Shinran, sacando las conclusiones de la doctrina amidista, termina por abolir el celibato de sus monjes⁶².

Y habiendo tocado el tema de la mujer, dejando aparte el estudio de la posición de la mujer en el Budismo⁶³, vamos a exponer las líneas fundamentales de las *bhikkunī*, o monjas budistas. Hoy son raras, y en países de tradición budista como Tailandia, no existen⁶⁴. En las ceremonias de admisión del monje budista, una de las preguntas del maestro al examinarle de los impedimentos: “¿eres hombre?” (usando la palabra opuesta a *mujer*); parecería que la puerta del monasterio está cerrada a las mujeres. Pero ya en las más antiguas tradiciones, se conservan relatos de mujeres que acuden a los pies de Buda para oír la Doctrina, iniciando, de alguna forma, el monacato femenino. Es el caso de Visākhā, la mujer que escuchó a Buda y comió con él; extremadamente compasiva le expuso sus deseos y los de sus compañeras, de trabajar por los monjes, dándoles alimento, vestido... sobre todo, en la época de las lluvias⁶⁵. Una interesante página del *Culla-Vagga* nos presenta a una mujer contemporánea de Buda, Mahā-pajāpati. Se supone que vive con otras piadosas mujeres, pero sin formar aun institución, o grupo estable. Ella preguntó al Iluminado, “si es posible a la mujer proseguir en este camino de la Ley y de la Disciplina (*dhamma-Vinaya*), saliendo de la casa a la no-casa (soledad)”⁶⁶. Buda fríamente respondió tres veces: “mucho cuidado que las mujeres prosigan este camino”. Comprendió la negativa y con sus compañeras acudió a Ananda, el discípulo de Buda que ya conocemos. Ananda las ve tan tristes que intercede ante el maestro. Respuesta negativa, y de nuevo: “señor, las mujeres que han dejado la casa para ir a la no-casa, ¿no podrán conseguir los frutos?”; el término *frutos* significa esa vida comunitaria semejante a la de los monjes. Ahora, la respuesta de Buda fue positiva, pero imponiendo a la vez

⁶² La salvación no es fruto del propio esfuerzo, ni de la iluminación, ni de la conducta moral (elementos, como vimos, de la disciplina budista), sino don gratuito de Amida a aquellos que le invocan. El fin de los monjes es reunirse para recitar el nombre de Amida; de hecho, el budismo pierde en profundidad y la vida monástica uno de sus sentidos fundamentales, léase YAMAMOTO, *An Introduction to Shin Buddhism*, Ube 1963, pp. 34-42.

⁶³ En algunos textos primitivos a la mujer se le dificulta extraordinariamente la iluminación, y la entrada final en el Nibbāna. Aun dentro del amidismo, aunque Amida promete llevar al Paraíso (*Sukhāvatī*) a toda mujer que le invoque, allí renacerá como hombre, *Sukhāvatī-ryūha*, VIII, 34; en el *Saddharmapundarīka* (cfr. nota 26), XXIV, v. 31, se habla del cielo “donde no es posible encontrar una mujer”, con todo, una visión más universalista del cielo, para hombres y mujeres, en el c. V, 24, y en todo el cap. XXII.

⁶⁴ WELLS, *Thai Buddhism*, o. c., p. 151.

⁶⁵ *Mahā-Vagga*, VIII, 15, 1-15.

⁶⁶ *Culla-Vagga*, X, 1, 1-6; el título que lleva al final este capítulo reza: “*Bhikkunīnam aṭṭhagarudhammam niṭṭhitam*”.

algunas condiciones previas. Si cumplen las condiciones podrán formar también *sangha* o comunidad. La primera condición es la observancia de ocho reglas fundamentales: 1. Respeto a los monjes, levantándose cuando les hablan, aunque ella tenga cien años, y el monje esté recién ordenado. 2. Durante la época de las lluvias vivir donde habite algún monje. 3. Cada quince días acudir al monasterio de los monjes para oír el sermón (coincide con la celebración del *uposatha*, del que hablaremos después). 4. Pasada la época de las lluvias debe dar cuenta de todo lo que ha oído o visto. 5. Si comete una ofensa contra una ley importante debe sobrellevar un castigo. 6. Durante la probación observar las seis reglas (abstención de cualquier clase de muerte, impurezas, robos, mentiras, bebidas intoxicantes, y comidas en los tiempos prohibidos). 7. Nunca podrá menospreciar a un monje. 8. También están prohibidos los consejos de una monja a un monje⁶⁷. En estas reglas, dictadas por Buda, se insiste en la docilidad de las monjas respecto a los monjes, y la dependencia constante en materia doctrinal. La regla n. 3 alude a una ceremonia que pronto veremos: cuando comienza, se leen los nueve actos que todo monje debe realizar, y uno de ellos es precisamente enseñar a las monjas⁶⁸. Este cuidado de instrucción responde al número exorbitante de preceptos que deben observar las monjas, en teoría más de quinientos⁶⁹. La formación de las *bhikkhuni* está calcada en la de los monjes. Las novicias menores de 20 años, y las que habían pasado más de 10 en vida conyugal, estaban sometidas a un período de probación más largo. También existen dos maestras: *ācarini* con carácter más externo, y la *upadhyayika*. La ceremonia de profesión se celebra delante de la asamblea de monjas y monjes, con un cuestionario muy parecido al que ya vimos.

En la historia del monaquismo budista, no faltan excepcionales figuras de monjas. Quizá la más famosa en el Extremo Oriente sea la monja china Ching-Chien, que vivió en la época Chien-hsing (317-367). Deseaba ardientemente imitar la vida de los monjes budistas, y por fin, por medio de un bonzo, consiguió un manual con las reglas y el rito de ordenación. Con otras tres mujeres inauguró en China el monacato femenino. Su vida llamó la atención de sus contemporáneos, y la traducción china del *Ti-piṭaka* le dedicó páginas llenas de elogios⁷⁰.

⁶⁷ *Culla-Vagga*, X, 17, 1-6.

⁶⁸ *Mahā-Vagga*, II, 20, 2-5. Más tarde sólo el monje que conocía perfectamente los textos canónicos podía ser "consejero de las *bhikkhuni*".

⁶⁹ Muchas noticias están recogidas en E. WALDSCHMIDT, *Bruchstücke des Bhikkhuni-Prātimokṣa der Sarvāstivādins*, Leipzig 1926, p. 138 ss.

⁷⁰ La traducción de los textos chinos en E. CONZE, *Buddhist Texts through the Ages*, N. Y. 1964, p. 291 ss. Estos textos hacen ascender el número de las reglas de las monjas a 500.

La pobreza es una de las facetas más características de la espiritualidad del monje budista. Las prácticas ascéticas o *nissaya* (cfr. nota 44) que debe comenzar a practicar todo novicio, miran a la pobreza: la mendicidad, usar vestidos pobres, vivir a la sombra de los árboles... Los últimos de los Diez preceptos o *dasasila*, que ya conocemos, defienden la práctica de la pobreza: no se puede aceptar dinero y hay que evitar los lujos en la propia persona y en el aposento. En el rito de admisión, son claros los símbolos que significan el ideal de la pobreza del nuevo monje: abandona su propio vestido, y recibe de la asamblea el tazón o cubilete para mendigar; desde ahora, el cubilete es la auténtica insignia del monje ⁷¹.

Buda recomendó la pobreza, como la castidad, para alcanzar por su camino la libertad, la iluminación: "Vacía la barca, oh bhikkhu, y correrá veloz" ⁷². El sentido más profundo de la pobreza budista hay que descubrirlo a la luz de las "cuatro verdades", pilares de la ideología budista, que predicó Buda después de la iluminación ⁷³. Son cuatro eslabones irresistiblemente unidos de una verdadera cadena. La primera verdad: la existencia del dolor (*dukkha*), todo aun la misma existencia es dolor; la segunda explica el origen o raíz del dolor (*dukkha-samudaya*), que está en la sed o deseo; la tercera verdad es sobre la extinción del dolor (*dukkha-nirodha*), que se logra con la extinción de la sed; por fin, la cuarta verdad enseña el método o camino (*magga*) para este ideal. En esta cadena, la pobreza está íntimamente unida al tercer eslabón o extinción de toda sed, o deseo. Explícitamente lo expone una de las páginas del *Dīgha-Nikāya* ⁷⁴. En esta breve exposición se puede adi-

⁷¹ Es verdad que en el *Dhammapada*, XIX, hablando de la autenticidad del monje se dice: "no es uno bhikkhu por el hecho de pedir limosna a los otros; es bhikkhu aquel que abraza la Disciplina en su totalidad, y no en parte", v. 266.

⁷² *Dhammapada*, XXV, v. 369; el capítulo está dedicado al bhikkhu, y en el contexto se habla del despojo de todo. Estas ideas: de la pobreza a la luz por medio de la libertad en el *Mahā-Vagga*, I, 7, 3 ss.

⁷³ Sobre las "cuatro verdades" (*cattāri mahābhūtāni*), por ejemplo, en el *Mahā-Vagga*, I, 6, 19 ss., 9, 2-4, etc. El tema de la segunda, tercera y cuarta verdad se centra en el concepto de sed (*taṇhā*), que abarca desde el deseo de cosas materiales, hasta el deseo de la existencia, y aun de la anihilación. Una buena exposición en el art. citado en la nota 7, W. RAHULA, *L'Enseignement fondamental du Bouddhisme*, art. c., pp. 262-269; el camino que enseña la cuarta verdad se le llama comúnmente "camino medio", de los "ocho estadios", etc.

⁷⁴ En el cap. XV, *Mahā-Nidāna* (= origen de los precedentes), encontramos una exposición de la cadena fundamental de las cuatro verdades, y al tocar el tema de la "sed" (*taṇhā*) se inserta una nueva cadena particular; las ideas van saliendo dentro de un diálogo entre Buda y Ananda sobre los males del mundo, las guerras, los odios, discusiones, etc., todos los males encuentran su origen en el deseo de atesorar, y el origen del deseo de atesorar es la avaricia (n. 11), el origen de la avaricia, la propiedad (n. 12), de la propiedad, la posesión (n. 13), de la posesión, el deseo que perturba (n. 14), de este deseo, la satisfacción (n. 15), de la satisfacción, el apego (n. 16), del apego, la búsqueda (n. 17), y de la bús-

vinar la diferencia que media entre la pobreza del monje budista, y la del cristiano: para el cristiano el sufrimiento no es de la esencia de la vida, sino que ha venido como consecuencia del pecado. En el cristianismo, la pobreza no tiene un valor absoluto, sino relativo; más aún, existe una teología sobre el valor de las cosas terrestres, ya que todas pueden ayudar a la salvación⁷⁵. Es curioso notar, cómo la pobreza budista no lleva, como de hecho llevó a los monjes cristianos, al trabajo manual, al servicio de los demás. En el monacato budista siempre ha persistido una tendencia que desprecia estos trabajos.

Para el monje budista, la mendicidad es la manifestación principal de su pobreza; el mismo nombre de *bhikkhu* parece significar *mendicante*. El día de la profesión al recibir el cubilete, promete vivir de limosna⁷⁶. Una hora después de salir el sol, abandonaba el monje su celda, e iba a buscar el alimento para su subsistencia (*piṇḍa-pāta* vivir de limosna). Cuando pide no habla; sólo expone su tazón, y los fieles le alargan algo, casi siempre arroz, con cuidado de no tocarles; a veces, van acompañados de un niño que con una campana llama la atención. Antes del mediodía vuelven al monasterio para la colación; con frecuencia no comen aquello que han recibido, sino que lo intercambian. En las reglas de mendicidad, se prohíbe conservar algo de lo recibido. Todo había que consumirlo o darlo⁷⁷. Para los enfermos se autorizaban manjares especiales como aceite y miel⁷⁸. Después de la comida, no se podía probar nada hasta el día siguiente; pronto se perdió en muchas regiones esta austera costumbre de una sola comida (*eka-bhattika*)⁷⁹. En el Sutta Nipāta se recogen algunas normas concretas de Buda sobre la mendicidad: sólo por la mañana vaya el monje a pedir la limosna, y como

queda, la sed (*tanhā*), que queda como la raíz original de esta nueva cadena (n. 18).

No en estilo filosófico, sino poético, el *Dhammapada* dedica el cap. XXIV a la sed: "Tanhāvaggo", con alusiones explícitas a los *bhikkhu*. En el *Sutta Nipāta*, II, desde el v. 306 se unen psicológicamente la riqueza y la sed; ambas van creciendo siempre sin medida.

⁷⁵ A. FERNANDO, *The Buddhist and Christian Renuntiation of Material Goods*, "Studia Missionalia", 12 (1962) 118-128.

⁷⁶ *Mahā-Vagga*, I, 30, 4. Recordamos un versículo del *Dhammapada*, XIX (este capítulo trata sobre el fundamento de la Disciplina), v. 266: "no es uno *bhikkhu* por el hecho de pedir limosna; *bhikkhu* es el que acepta la Disciplina en su totalidad, no en parte".

⁷⁷ *Mahā-Vagga*, VI, 17, 1-6.

⁷⁸ *Mahā-Vagga*, VI, 1, 1-2.

⁷⁹ W. RAHULA, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo 1956, pp. 176-177; el autor expone la antigua disciplina monástica de su tierra, donde ya existen dos comidas; la costumbre se encuentra en los antiguos comentarios.

las formas, los sonidos, los sabores, los olores y los tactos perturban la mente de los hombres, vaya el bhikkhu por la comida, libre del deseo de estas sensaciones. Cuando reciba la limosna, vuelva al bhikkhu sus pasos, y se siente en la soledad; con el pensamiento puesto en su interior, no deje a la mente andar vagando fuera, mas esté con el espíritu recogido ⁸⁰.

Al recibir la limosna, no solían los monjes dar las gracias; en teoría, es el laico quien debía agradecer esta oportunidad de adquirir nuevos méritos. Mientras en el Hinayana la mendicidad se considera como auto-disciplina, en el Mahayana tiene aspectos más sociales y humanos ⁸¹.

El monje podía poseer pocos objetos; su equipo consistía en ocho o nueve piezas: las tres partes del vestido (casi siempre de algodón), el cubilete para la mendicidad, una aguja, un cinturón, la navaja para afeitarse cada quince días, el bastón..., las sandalias se consideraron al principio artículo de lujo, pero luego fueron autorizadas ⁸². El vestido llevaba una señal indicadora del propietario; además de la pieza interior, la túnica exterior, y el manto que solían usar los más venerables. A las monjas se les permitía otras piezas ⁸³. Los objetos de uso común, no los podían llevar de un sitio a otro cuando se mudaban ⁸⁴. Para uso particular no se admitía nada de los seglares. Todo lo que se recibe es común, y así cuando alguien daba algo a los monjes tenía que añadir la fórmula: "esto es para la comunidad" ⁸⁵, aunque se solían atender las necesidades del destinatario. A la muerte del monje, su escaso equipo pasa a la comunidad, excepto la ropa y el cubilete que queda en manos de aquellos que le asistieron.

La primera crisis del monacato budista fue originada por el problema de la pobreza. ¿Se debía aceptar el dinero? ¿Era posible vivir siempre de limosna? Especialmente el Segundo Concilio de Vesāli (más conocido en sansc. por Vaiśālī) trató el problema; de nuevo, la teoría defiende el ideal de mendicidad, pero dejando abiertas las puertas a una relajación en la práctica. Hoy, la pobreza absoluta ha desaparecido de muchos monasterios, y la mendicidad es una prueba reservada a los novicios.

⁸⁰ *Sutta Nipāta*, II, 14, vv. 386-388; el auditorio que oye este discurso de Buda está formado por laicos, brahmanes y bhikkhu.

⁸¹ E. CONCE, *Buddhism, its Essence and Development*, New York 1959, p. 57.

⁸² *Mahā-Vagga*, VI, 3, 1. Según las regiones varían algo estos objetos; desde el principio se admitió una especie de plumero que sirviese al monje para defenderse de los mosquitos e insectos. Para Tailandia, cfr. la obra de WELLS, *Thai Buddhism*, o. c., pp. 155, 158.

⁸³ *Culla-Vagga*, VI, 15, 2; 16, 2; donde se enumeran la saya, y una especie de faja.

⁸⁴ Enumerados en el *Mahā-Vagga*, VI, 19, 1.

⁸⁵ *Mahā-Vagga*, VIII, 27, 5, X, 5, 10.

Por esa dimensión comunitaria de la propiedad, pronto se tuvo que organizar dentro del monasterio una despensa o almacén común (*kappiya-kuti*). Se nombra un director, que con el dinero proveniente de los fieles, procura tenerla abastecida. Según las épocas, esta riqueza común ha tenido un significado distinto; en los tiempos primitivos eran cosas sin especial valor, y en las fuentes podemos leer las listas de los encargados de la administración de estos objetos⁸⁶. Más tarde los monasterios quedaron enriquecidos con obras de arte, en especial esculturas, y buenas bibliotecas.

En íntima relación con el tema de la pobreza, viene el mandamiento de la no-violencia; pertenece al primero de los ya conocidos 10 Preceptos. Ha sido considerado como una de las bases de la vida monástica. No hay que olvidar el momento histórico en que nace el Budismo. Una prehistoria de sangre había invadido la India, consecuencia de la introducción de las nuevas armas de acero, y como reacción, se inició dentro de las clases más espirituales del hinduismo y del brahmanismo una fuerte corriente contra toda violencia⁸⁷. Al hecho histórico se añaden las ideas sobre la re-incarnación, y de aquí la prohibición de herir o matar cualquier ser viviente. La ley de la no-violencia, concretizada pronto en el respeto a los animales, llegó a extremos como condenar el uso de la leche o del pescado. ¿Podía un monje comer carne, o aceptarla cuando pedía limosna? Varias fuentes del monacato recogen el diálogo de Buda con Silha sobre este problema. Es una conversación clave para el punto que tocamos. Silha le invitó a comer junto con sus monjes; Buda tomó como tema de su enseñanza cómo no se puede hacer el mal ni en obras, ni en palabras, ni en pensamientos. Entre los platos de la comida vino uno con carne; todos quedan a la expectativa, y Buda dando ejemplo la comió, explicando: "Oh monjes, no se debe tomar de la carne que ha estado preparada a sabiendas para uno. El que lo hace es un pecador (ofensor) de mala conducta. Os permito la carne y el pescado que sean puros en estos tres puntos: si no ha sido vista, oída o sospechada para ser nuestra, o con el propósito de ser ofrecida a los monjes"⁸⁸. En la

⁸⁶ *Culla-Vagga*, VI, 21, 1-3, donde encontramos a un encargado de las bebidas, a otro de los utensilios, de la ropa, etc. *Mahā-Vagga*, VI, 32, 2.

⁸⁷ *Sutta Nipāta*, II, 7 (es la sutta del brahmán justo), copia las palabras de algunos espíritus divinos, como los Asura y Rakkhasa: "En un tiempo había sólo tres enfermedades: el deseo, el hambre y la vejez; por la occisión de animales vinieron ochenta y ocho. Este pecado de la violencia tiene su origen antiguo: seres inocentes vienen inmolados por sacerdotes que los acometen con las armas. Esta antigua e indigna costumbre ha sido condenada por los sabios..." vv. 311-313. También en Ceilán el Budismo introdujo esta lucha contra las prácticas sangrientas, como el sacrificio de los animales, cfr. A. BAREAU, *La Rayonnement des anciens monastères bouddhiques de Ceylan*, "Studia Missionaria", 12 (1962) p. 56.

⁸⁸ *Mahā-Vagga*, VI, 31, 8-11; cfr. 14; en el *Culla-Vagga*, VII, 3, 14-16.

práctica se recomendaba comer todo lo que ofrecieran; lo que mancha los alimentos es la voluntad.

Las reglas serias, la castidad, la pobreza, han hecho del bhikkhu un verdadero asceta. El ascetismo constituía todo un ideal. Son numerosos los discursos de Buda sobre el auténtico ascetismo que debe practicar el bhikkhu. Se le exige un completo despegue de todo lo que impida el estado de libertad o superación de ideas, afecciones, apegos. Sólo quien mantenga reprimidos todos los malos sentimientos “puede en este mundo llevar una perfecta vida ascética”, “libre en las palabras, en las acciones, en los pensamientos, conociendo la Doctrina y mirando al Nibbāna, podrá en este mundo llevar una perfecta vida ascética”, “el bhikkhu que vive en ecuanimidad, en quien no existen propensiones, y ha destruido los venenos interiores (*āsava*)... podrá en este mundo llevar una perfecta vida ascética”. Los monjes cuando oyeron este largo discurso, respondieron: “Así es ciertamente, oh Sublime. El bhikkhu que viva de esta forma, domado, que ha triunfado de todo género de apego, éste podrá en este mundo llevar una perfecta vida ascética”⁸⁹.

Después de haber revisado los principios fundamentales del monacato budista, nos vamos a detener en el examen de algunos actos “comunitarios”. Quizá el que alcanzó más importancia fue la celebración del *Uposatha* o día de ayuno y respeto hacia las reglas. Se celebra dos veces al mes, los días de luna nueva y luna llena. Ya en la más antigua tradición védica estas dos fechas eran sagradas, y llevaban consigo ayunos y penitencias. En la historia más antigua del monaquismo budista, parece que era el acto comunitario principal, donde se iba ordenando la vida monástica⁹⁰. Más tarde, se concretizó en una reunión de tipo más espiritual, que aprovechaban los que habían faltado contra las reglas para hacer una confesión pública y pedir perdón. Todas las ofensas se perdaban por esta confesión⁹¹. Al principio se celebraba en las celdas⁹², y luego, en la nueva estructura de los monasterios, se hace

⁸⁹ *Sutta Nipāta*, II, 13 (o sutta del perfecto asceta), vv. 360-374, el v. 375 es la respuesta de los monjes; Buda no olvida el ascetismo interior, y varias veces se usa el término *āsava*, que originariamente es el líquido venenoso de algunas plantas, y en el vocabulario budista designa cuatro elementos que envenenan la mente: veneno del deseo, de la existencia, de la especulación intelectual, de la ignorancia. Otros discursos de Buda sobre el ascetismo del monje, en IV, 14, v. 925 ss.

⁹⁰ *Mahā-Vagga*, II, 2, desde el n. 1 (único del cap. 2) hasta II, 3, 8. Como literatura, DUTT, *Early Monastic Buddhism*, o. c., p. 100 ss.; sobre las características de las comunidades de Tailandia, WELLS, *Thai Buddhism*, o. c., pp. 151-154; en Ceilán tuvo un impacto social siendo el *uposatha* para todos un día sagrado, W. RAHULA, *History of Buddhism in Ceylon*, o. c., pp. 241, 264.

⁹¹ *Mahā-Vagga*, II, 3, 3.

⁹² *Mahā-Vagga*, II, 8, 1.

una sala especial para este rito, llamada *uposatha-ghārā*⁹³. Al menos cuatro monjes tienen que estar presentes. La celebración casi siempre es nocturna. La dirige el superior, que comienza anunciando los nueve actos preparatorios: barrer el suelo, encender las antorchas, colocar la silla para el predicador, el agua para las purificaciones... Se lee una declaración de inocencia de aquellos que no pueden asistir. Después de pasar lista, el superior pregunta: "Aquel que ha cometido una falta que la confiese, el inocente guarde silencio", inmediatamente sigue la lectura de las innumerables reglas *Pātimokkha* que ya conocemos. Se canta una confesión de confianza en los tres tesoros: "No me refugio en nadie, Buda es mi refugio más precioso, y por esta confesión espero que la felicidad venga sobre mí. No me refugio en nada, la Doctrina es mi refugio...", repitiéndose una tercera estrofa aludiendo a la Comunidad. Luego, todos los que han faltado voluntariamente contra alguna regla lo confiesan públicamente. Un canto cierra el acto. Existe poca preocupación por el arrepentimiento interior, o esa relación a Alguien transcendente a quien se haya podido ofender.

Otro acto comunitario característico del monaquismo, es un "retiro" al término de la época de las lluvias⁹⁴. Ofrece la ocasión para que los monjes mutuamente se reprendan los defectos o pecados que hayan podido observar en los compañeros. Si las faltas son graves, los culpables reciben algunas penas. Aprovechando estas fechas, acudían los laicos al monasterio con dones, y después del rito, invitaban a los monjes a comer, obsequiándoles con hábitos de algodón (*kathina*).

Para reforzar las prescripciones del reglamento, no faltan dentro de la vida monástica ciertos medios coercitivos. Por las faltas cometidas, un capítulo de monjes puede imponer severas penitencias, desde la expulsión definitiva o temporal del monasterio, hasta el simple reproche. No es difícil encontrar en los mismos monasterios un rincón que servía de cárcel, en la tradición sánscrita conocida como *niṣṭhaya*. Con este mismo fin coercitivo, se había formado una famosa lista de penitencias ascéticas (*dhutanga*); según los textos varían de doce a trece: una de las más curiosas llamada *pamsukūlikā* era vestir con lo desechado por los demás; los monjes así vestidos se les consideraba como separados de la comunidad⁹⁵. Otro de los castigos, el *manāṭṭā*, tenía la fuerza jurídica de una excomunión. El monje que lo recibía no podía ser ordenado, ni gozar de los servicios ordinarios de la comunidad, ni aun del saludo de sus compañeros; más aún, debía declarar en público que se hallaba bajo la pena del *manāṭṭā*⁹⁶.

⁹³ *Mahā-Vagga*, II, 8, 2.

⁹⁴ *Mahā-Vagga*, IV, 1, 14.

⁹⁵ *Parivāra-Pāṭha*, VI, 5; XV, 6 (el texto está muy corrompido).

⁹⁶ *Culla-Vagga*, II, 4, 1; II, 9, 1 (número único).

Hemos considerado la vida íntima del monasterio. Es hora de asomarnos un momento al exterior, y considerar brevemente la proyección social del monacato budista. El monasterio siempre ha sido considerado como una fuente de poder sobrenatural, que influye en todos los estratos —religioso, artístico, político— de la vida de la nación, y aun de la ciudad donde está instalado. Primero, como un centro de ciencia. Es verdad que en la más antigua tradición budista, el monje no prestaba especial atención a la ciencia; los textos de la primitiva literatura monástica desprecian el dogmatismo y la erudición, y el monje “sabio” más que un “intelectual” es el asceta “que realiza” la doctrina. Esta es la idea original que repite el *Dhammapada*⁹⁷. La palabra técnica que usa para designar al monje sabio es *muni*, cuya significación primordial estaba reservada a quien hacía voto de silencio⁹⁸. La pura verdad intelectual no conduce a la liberación; el camino verdadero es el despegue de todo y la superación de los *āsava*⁹⁹. El largo capítulo sobre “la red de Brahma” (*Brahmajāla Sutta*) que abre el *Dīgha Nikāya*, presenta a Buda recomendando a los monjes una actitud anti-filosófica, condenando repetidamente las diversas teorías metafísicas contemporáneas¹⁰⁰. Con todo, los comentarios Pāli del *Ti-piṭaka*, escritos hacia el s. v p. C., y los libros no-canónicos, inculcan ya la necesidad de la formación intelectual del monje. Este cambio de perspectiva se realiza plenamente cuando penetra en los monasterios el sentido social. Dos claras vocaciones se distinguen en los monjes: la vocación al estudio, de los “libros” (*gandhadhura*), que introduce al monje en el campo de la enseñanza teórica de la Doctrina, y la vocación a la “contemplación” (*vipassanā dhura*), que continúa la línea tradicional¹⁰¹. En muchos casos se impone la vocación de los “libros”, y se inician en los monasterios las grandes escuelas filosóficas que abarcan desde los estudios de historia y medicina, hasta los de metafísica. Las emigraciones cul-

⁹⁷ *Dhammapada*, VI, v. 76 ss.; para ser sabio hay “que rechazar los términos oscuros, y abandonar la casa por el anacoretismo, en soledad”, v. 87. Lo opuesto del sabio es el “necio”, V, v. 60 ss.

⁹⁸ *Dhammapada*, XIX, v. 268; léase desde el v. 258; existían diversos grados, desde el laico sabio (*agāra muni*), hasta el “iluminado” (*muni muni*).

⁹⁹ *Dhammapada*, XIX, v. 271; sobre el significado del *āsava*, véase la nota 89. En la primera página del libro que comentamos, se dice gráficamente, “no llega a ser eficaz en la realización (de la doctrina) quien pronuncia muchos textos, éste es semejante a un pastor que cuenta los bueyes de otro”, I, vv. 19, 20, en la tradición védica el buey es símbolo de la sabiduría.

¹⁰⁰ *Dīgha Nikāya*, I, la presente sutta consta de tres secciones, donde se exponen y refutan tres categorías de filósofos, y termina con una parábola que compara a una red toda posición doctrinal.

¹⁰¹ Una síntesis de estas apreciaciones en W. RAHULA, *History of Buddhism in Ceylon*, o. c., pp. 158 ss., 294 ss.

turales de la India a la China, y de la China al Japón van encabezadas por monjes.

Quizá el aspecto más curioso de esta proyección social, es el influjo del monacato en la política de los pueblos. Ha existido en el oriente una estrecha unión entre monjes y gobernantes. Muchos monasterios han sido lujosamente dotados por los reyes, y los monjes continuamente llamados para aconsejar en la vida política. Todos reconocían en la India, que el famoso rey Cakravartin había gobernado con sabiduría por su devoción al Budismo. Este ejemplo inspiró la conducta del emperador chino Wu-Ti (reinó 502-549). Aunque las leyes monásticas del Ceilán prohibían al monje participar en la vida política, al mismo tiempo le recomiendan ayudar con su luz a los gobernantes. Y toda la historia de Ceilán está impregnada de estas amistades entre reyes y monjes. En los momentos críticos, como la elección del príncipe heredero, nunca falta el consejo de un monje¹⁰². Todos los reyes de Tailandia han pasado parte de su juventud en algún monasterio como novicios¹⁰³. En el Japón, cuando el monje Eisai (m. 1215) quiso introducir el budismo Zen en el país, tropezó con grandes dificultades hasta que el *shogun* o jefe militar del Japón de entonces, Minamoto Yorie, encontró en el monje un consejero insuperable; de esta amistad nació el famoso templo Kenniji, foco de cultura durante el medioevo japonés. Es casi legendaria la amistad del segundo *shogun*, Hôjô Tokimune (m. 1282), con el superior del monasterio Engakuji; el gran militar se retiró al monasterio antes de la batalla naval que destruyó el amenazante poder de los mongoles¹⁰⁴.

Estas breves líneas nos han dado la oportunidad de seguir la evolución del monacato budista, y conocer sus pilares fundamentales. La *sangha* budista ha conservado en sus textos y tradiciones lo más auténtico del budismo. Ha sido siempre el centro donde se han formado las nuevas ideas, y el vehículo que las ha llevado a otros países del Asia. Una ulterior evolución del Budismo hacia nuevas posturas y metas más completas, hay que esperarla también del monacato, que aún tiene fuerza para actuar como fermento en la masa.

Roma

JESÚS LÓPEZ GAY

¹⁰² W. RAHULA, *History of Buddhism in Ceylon*, o. c., pp. 62-111.

¹⁰³ WELLS, *Thai Buddhism*, o. c., p. 8 ss., de la reciente dinastía Mongkut, Rama IV, que ascendió al trono en el 1851, había pasado más de 26 años en un monasterio.

¹⁰⁴ G. SANSON, *History of Japan*, vol. II, London 1961, p. 158, cree que la "clase militar en Japón ha estado siempre inclinada a creer que existía una ciencia para gobernar, que sólo se podía adquirir al conseguir un maestro adecuado. Esta tradición fue la que llevó a hombres como Yoshimitsu a asociarse íntimamente con los monjes del Zen".

BIBLIOGRAFIA

N. B. Sobre las fuentes budistas usadas, léase la nota 4.

- BANERJEE, A. Ch. *Bhiksukarmavākyam*, (rito de ordenación monástica), "Indian Historical Quarterly", 25 (1949) 19-30.
- BAREAU, A., *Vie et organisation des Communautés bouddhiques modernes de Ceylan*, Pondichery 1957.
- *La Rayonnement des anciens monastères bouddhiques de Ceylan*, "Studia Missionalia", 12 (1962) 50-67.
- DELANNOY, P. *La vie monastique au Tibet*, "France-Asie", 16 (1959) 771-782.
- DUTT, N., *Early Monastic Buddhism*, London 1960, (nosotros citamos la antigua edición del 1924).
- FERNANDO, A., *The Buddhist and Christian Renuntiation of material Goods*, "Studia Missionalia", 12 (1962) 118-128.
- GERINI, G. E., *Chulakantamangala, or the Tonsure Ceremony*, Bangkok 1895.
- HARTL, H., *Karmavācanā*, (rito de ordenación monástica), Berlín 1956.
- HARDY, S. I., *Eastern Monachism*, London 1860.
- KAUFMAN, H. K., *Bangkoknad, a Community Study in Thailand*, Gluckstadt 1960.
- LALOU, M., *Notes sur la décoration des monastères bouddhiques*, "Arts Asiatiques", n. 3 (1928) 183-185.
- LINGAT, R., *Vinaya et droit laïc*, "Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient", 37 (1937) 416-477.
- SINGH, M. M., *Life in the buddhist Monastery during the 6th Century B. C.*, "Journal of the Bihar Research Society" (Patna), 40 (1954) 131-154.
- WARREN, H. C., *Buddhism in Translations*, Harvard Univ. 1953, (además de los textos recogidos en el c. V: "The Order", contiene trabajos interesantes sobre el monacato: p. 393 ss. *The Admission and Ordination Ceremonies*, tomado de un antiguo artículo de J. F. DICKSON).
- WELLS, K. E., *Thai Buddhism, its rites and activities*, 2.^a ed., Bangkok 1960.
- WIEGER, L., *Vinaya, monachisme et discipline*, Paris 1951.